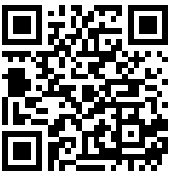
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UN S La. lib. 1892. 8 185

ÉTUDE

SUR LE

CUR DEUS HOMO ?

D'ANSELME DE CANTORBÉRY

THÈSE

présentée à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud

PAR

ROBERT NICOLE

LAUSANNE
IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL & Cie
—
1892

T 61
7 B

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDE

SUR LE

CUR DEUS HOMO?

D'ANSELME DE CANTORBÉRY

Digitized by Google

La Faculté rappelle qu'elle n'est pas responsable des opinions émises dans les dissertations qui lui sont présentées.

Digitized by Google

ÉTUDE

SUR LE

CUR DEUS HOMO ?

D'ANSELME DE CANTORBÉRY

THÈSE

présentée à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud

PAR

ROBERT NICOLE

LAUSANNE

IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL & Cie

1892

Digitized by Google

OUVRAGES CONSULTÉS

Lecoultre, H., professeur. Histoire des Dogmes, cours manuscrit.

Bovon, J., professeur. Dogmatique, cours manuscrit.

Baur. Die christliche Lehre von der Versœhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

De Pressensé, Ed. Essai sur le dogme de la Rédemption.

Panchaud, J. Anselme de Cantorbéry et son traité du Cur Deus Homo ? article du *Chrétien évangélique*, années 1859 et 1860.

Encyclopédie de Lichtenberger.

Payot, P. Le Cur Deus Homo ? d'Anselme de Cantorbéry, thèse présentée à l'Académie de Lausanne.

Pouget, E. Doctrine de la satisfaction vicaire d'après le Cur Deus Homo ? d'Anselme de Cantorbéry. Thèse.

Digitized by Google

PRÉFACE

Le but que nous nous sommes proposé en choisissant pour sujet de notre étude le *Cur Deus Homo ?* d'Anselme de Cantorbéry, a été, non pas d'arriver à nous faire une théorie de la rédemption, nous en serions incapable, mais simplement à nous orienter au milieu du désarroi actuel de la théologie. Ce n'est pas que nous regrettions ce désarroi, au contraire ; autant que nous pouvons en juger, cette crise donnera à l'Eglise chrétienne un élan nouveau, parce qu'elle finira par comprendre que sa tâche n'est ni de formuler de nouveaux dogmes, ni de maintenir l'édifice chancelant de l'ancienne théologie, mais d'affirmer des faits moraux et surtout de réaliser la vie chrétienne telle qu'elle doit être. A ceux qui lui demandent compte de sa foi, elle doit pouvoir répondre comme Philippe à Nathanaël : « Viens et vois. » Certes, l'intelligence humaine cherchera toujours à s'assimiler la vérité chrétienne, on formulera des dogmes encore longtemps ; mais ce n'est pas la tâche de l'Eglise dans son ensemble ;

Digitized by Google

qu'elle laisse ce soin à ceux qui en font une étude spéciale ; pour elle, elle doit être le vivant témoin de la vérité, non par ses affirmations théologiques, mais par sa vie. Elle n'a pas encore compris sa tâche, car nous voyons de nos jours le spectacle curieux et navrant à la fois de chrétiens parfaitement sincères les uns et les autres, et, qui plus est, d'accord sur les points essentiels de la vérité chrétienne, rester désunis pour une simple question de doctrine. Cet état est profondément anormal, et il est temps qu'il prenne fin, car il ne peut être que funeste.

Nous nous sommes demandé au cours de notre étude si quelques notions d'histoire ne dissiperaient pas la défiance néfaste qui règne au sein de nos Eglises. En étudiant la théorie d'Anselme, le caractère passager des dogmes s'est présenté si vivement à notre esprit, que le désir nous a pénétré de faire partager aux autres cette conviction. Nous ne voudrions pas apporter l'histoire des dogmes en chaire, mais ne serait-il pas possible de faire, dans des réunions spéciales, l'histoire de l'Eglise chrétienne, spécialement au point de vue de la doctrine. On enseigne bien l'histoire politique aux jeunes gens pour leur apprendre à mieux comprendre leur époque, pourquoi ne le ferait-on pas dans le domaine religieux ? Si tel chrétien intransigeant savait que l'Eglise n'a pas eu toujours les dogmes orthodoxes, qu'à sa période la plus vivante même elle n'en avait point, il finirait par faire la distinction entre la théologie et la

Digitized by Google

vie chrétienne ; et c'est à cela qu'il faut arriver, sous peine de voir nos Eglises s'épuiser dans des luttes stériles et qui viennent d'un simple malentendu. C'est dans cet esprit que nous avons entrepris et exécuté ce travail. Nous avons cherché, tout en montrant les défauts de la théorie d'Anselme, à dégager les éléments précieux qu'elle renferme ; mais surtout nous nous sommes convaincu qu'elle n'est qu'un des nombreux essais tentés par l'esprit humain pour comprendre le fait de la rédemption, essai bien imparfait comme tous les autres, car, quelle que soit la grandeur de l'intelligence humaine, elle doit se déclarer impuissante en présence de cette manifestation mystérieuse de l'amour divin.

Nous sentons bien toutes les imperfections de notre étude. Vu le peu de temps dont nous disposions, nous avons été obligé de restreindre notre sujet autant que possible. D'autre part, les devoirs du préceptorat et les préoccupations qui l'accompagnent ont apporté beaucoup de décousu dans notre travail et l'ont fait durer beaucoup plus longtemps qne nous ne l'aurions désiré. Quoi qu'il en soit, nous ne regrettons pas de l'avoir entrepris, car il nous a forcé à réfléchir sur un sujet qui est le point central de la doctrine chrétienne.

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUCTION

Anselme de Cantorbéry[1] a souvent été nommé le père de la scolastique, et il est certain que par sa tournure d'esprit et par la manière dont il conçoit la tâche de la théologie, il se rattache étroitement à ce mouvement remarquable de la pensée. Il nous paraît donc utile, avant d'aborder notre étude proprement dite, de dire quelques mots des principes généraux de la scolastique et d'Anselme en particulier.

Comme le terme même de scolastique nous l'apprend, la vie théologique, pendant la seconde moitié du moyen âge surtout, s'est réfugiée au sein des écoles. Les docteurs ont perdu le contact avec la masse des fidèles ; ce ne sont plus des *patres ecclesiae*, mais des *doctores ;* ils n'ont pas en vue, comme les pères, l'instruction ou l'édification de l'Eglise, ils écrivent pour le cercle restreint des théologiens. Les préoccupations sont donc différentes ; on cherche moins à polémiser contre les hérétiques, comme aux premiers siècles de l'Eglise, qu'à embrasser dans un seul ouvrage l'ensemble des

[1] Anselme de Cantorbéry, né à Aoste en 1033 ou 1034 ; mort en Angleterre en 1109.

Digitized by Google

connaissances humaines. Il en résulte que le mouvement théologique, de créateur qu'il était, devient conservateur. La scolastique ne prétend nullement renouveler le contenu de la doctrine, elle ne veut qu'en préciser la forme. Le théologien prend pour point de départ les dogmes légués par les pères, sans chercher à remonter plus haut ; il s'en fait l'avocat. Les adversaires de la foi chrétienne prétendent que cette foi n'est pas rationnelle, il faut leur montrer qu'au contraire elle est ce qu'il y a de plus rationnel, et dans ce but on donnera à la doctrine de l'Eglise une forme philosophique. C'est cette alliance de la théologie et de la philosophie qui est un des caractères les plus saillants de la scolastique. L'école d'Alexandrie, dans la première période de l'Eglise, avait déjà tenté cette conciliation, mais la philosophie, à ses yeux, était un moyen d'atteindre à la vérité, tandis que pour les théologiens scolastiques, la vérité est donnée tout entière par la religion, la philosophie n'en peut être que la forme. Ils ne prétendent pas rendre rationnelles toutes les doctrines de l'Eglise, sans cela ils eussent repoussé le dogme de la transsubstantiation ; c'est la forme qu'ils veulent rendre rationnelle. Ainsi Anselme ne s'est pas demandé s'il y avait eu réellement incarnation de la divinité, le fait est certain pour lui ; il pose la question : *Cur Deus homo?* et il la résout au moyen de la dialectique, qu'il manie admirablement, mais au moyen de la dialectique seule ; jamais il n'usera d'une preuve morale.

C'est cet emploi exclusif du raisonnement qui donne à tous les écrits de cette période, et à ceux d'Anselme en particulier, leur caractère de sécheresse ; on veut chercher le pourquoi de toutes choses, même des moindres détails, et l'on en arrive à des subtilités ridicules. Anselme lui-même, malgré son sérieux et l'élévation de son caractère n'en a pas été complètement exempt.

La méthode scolastique se résume dans l'une ou l'autre des

Digitized by Google

deux formules suivantes qu'Anselme lui-même a données : *fides quaerens intellectum* et *credo ut intelligam*.

A la base de l'*intelligere* il y a donc un acte de foi, mais il faut s'entendre sur le sens des mots *fides* et *credo*. A cet égard, on trouve chez Anselme des renseignements contradictoires, semble-t-il ; d'un côté il nous présente la foi comme la certitude immédiate que l'homme possède de son salut. Boson, l'interlocuteur d'Anselme dans son traité, se trouvant en présence d'une difficulté, lui répond : *Si rationes tuas considero, non video quomodo (salvari possim). Si autem ad fidem meam recurro,... spero me posse salvari* [1]. Il semble ici que la certitude soit fondée sur l'expérience et que la foi dont parle Anselme soit bien la foi qui saisit par le cœur, sans toujours bien comprendre ; le travail de l'intelligence consisterait alors à se rendre compte de sa foi par l'étude de soi-même. Mais ce n'est pas là la méthode d'Anselme, car il nous présente d'autre part la foi sous un jour tout différent, comme la simple adhésion aux doctrines de l'Eglise, adhésion tout extérieure, puisqu'il faut se soumettre alors même que votre intelligence se révolte. *Volo me perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, si salvari volumus* [2]. Cette foi catholique qui nous ordonne de croire, n'est pas la certitude fondée sur l'expérience, mais bien la doctrine de l'Eglise imposée à tous. Cette même citation indique bien la place qu'Anselme réserve au travail de la pensée ; il nous présente la foi de l'Eglise comme le résultat nécessaire auquel doit arriver le raisonnement. Cependant Anselme devait croire à l'évidence de la preuve, la façon dont il en use le montre assez ; que serait-il arrivé si le raisonnement l'avait conduit à un autre résultat ? Anselme ne fait pas même cette supposition, et c'est là que nous pouvons constater cette union intime de la philo-

[1] Lib. I, cap. 20. — [2] *Ibid.*, cap. 25.

Digitized by Google

sophie avec la théologie : la philosophie ne peut être que la forme de la vérité, elle est incapable d'y atteindre elle-même, du moins les théologiens scolastiques se l'imaginèrent ; mais la foi qu'ils avaient dans la force du raisonnement les amena, à leur insu, à modifier sur plusieurs points la doctrine des pères, avec une indépendance qui étonne.

Le *credo ut intelligam* d'Anselme doit donc être compris comme l'adhésion aux doctrines précédant le travail de l'intelligence ; ce serait faire fausse route que d'y voir la certitude immédiate que l'homme le plus illettré peut posséder. Nous sommes cependant loin d'affirmer qu'Anselme ait ignoré cette certitude ; au contraire, sa piété vivante et personnelle ne pouvait pas être le résultat d'une simple croyance aux dogmes de l'Eglise ; on sent chez lui l'homme qui a vécu son christianisme, que rien ne peut ébranler. Mais Anselme était homme d'autorité, et croire, pour lui, c'est se soumettre à l'Eglise. La vérité étant à son point de vue la doctrine orthodoxe, l'acceptation de cette vérité par le cœur, se confondait avec l'adhésion à la doctrine. Aussi a-t-il surtout insisté sur cette dernière manière de voir qui cadrait mieux avec le caractère nettement objectif de sa théorie.

Nous allons maintenant aborder notre étude proprement dite qui sera divisée en deux parties : dans la première, nous donnerons l'analyse de l'ouvrage ; dans la seconde, nous montrerons d'abord l'ordonnance du système, puis nous ajouterons les réflexions qu'il nous a suggérées.

Digitized by Google

I

Le Cur Deus Homo ?

Anselme était déjà archevêque de Cantorbéry lorsqu'il écrivit son traité en 1098 ; il le commença en Angleterre et l'acheva en Italie pendant son premier exil. S'il entreprit cet ouvrage, c'est, nous dit-il lui-même, à la demande expresse d'un grand nombre de personnes qui avaient entendu son enseignement oral. Il est probable que ce furent surtout ses anciens élèves du couvent du Bec qui voulurent conserver par écrit la doctrine du maître qui les avait quittés.

Pour rendre son exposé plus intéressant, Anselme lui a donné la forme dialoguée, plus incisive, dit-il, et convenant mieux aux esprits lents. Nous assistons donc à une discussion serrée entre Anselme et le jeune Boson, un de ses élèves préférés.

Il nous est impossible de conserver à l'analyse de cet ouvrage la forme complète d'une discussion ; cependant nous chercherons à reproduire la pensée d'Anselme telle qu'il l'a présentée et avec les développements qu'il lui a donnés, sans chercher à systématiser ; de cette manière, on pourra mieux se rendre compte de sa façon de raisonner et d'exposer ses idées ; de plus, il nous sera plus facile d'être impartial.

Le plan suivi par Anselme est très clair : répondre aux objections des adversaires de la foi chrétienne, puis en faisant abstraction de l'histoire, prouver la nécessité d'une œuvre rédemptrice : c'est le contenu du premier livre. Dans le second,

Digitized by Google

toujours en faisant abstraction du Christ historique, Anselme établit que seul un Homme-Dieu pouvait accomplir cette œuvre et enfin que tout ce qui a été fait par Jésus-Christ devait l'être nécessairement. L'auteur donc nous montre successivement la nécessité de la rédemption, sa possibilité et sa réalisation.

Dès le commencement de la discussion, Boson se met à la place des adversaires de la foi chrétienne et présente leurs objections. Ce qu'ils ont le plus de peine à comprendre, c'est la nécessité de l'incarnation. Prétendre que Dieu s'est fait homme, qu'il est entré dans le sein d'une femme, qu'il s'est développé dans des conditions tout humaines, qu'il a souffert de la faim, de la soif, de la fatigue, enfin qu'il a affronté la mort, n'est-ce pas lui faire une grave injure? Non, répond Anselme, c'est, au contraire, faire éclater sa miséricorde. Car, par ses souffrances, il nous a tiré de la profonde misère où nous languissions et nous a rendu le bonheur qui nous était destiné. La mort étant entrée dans le monde par la désobéissance d'un homme, il fallait que l'humanité recouvrât la vie par l'obéissance d'un homme ; le péché ayant commencé par la femme, il fallait que l'auteur du salut naquit d'une femme ; le diable ayant tenté l'homme par le goût du bois (l'arbre et son fruit), il devait être vaincu par la souffrance du bois (la croix). Dans les premiers siècles de l'Eglise chrétienne, ces images, pour le moins puériles, servaient à expli-pliquer la mort de Jésus-Christ ; Anselme les mentionne en passant, mais pour en montrer l'insuffisance. La venue du Sauveur a pour lui des causes bien plus élevées : le genre humain ne devait pas périr et Dieu seul pouvait le sauver ; mais de quelle manière? par l'intermédiaire d'un ange ou d'un autre homme, sans se soumettre soi-même à tant d'humiliations? Non, car l'homme de cette façon, eût été redevable de son salut à un être inférieur à Dieu, il en serait devenu l'esclave et n'aurait pas été rétabli dans sa dignité première :

Digitized by Google

créature raisonnable, il ne doit dépendre que de Dieu, qui seul donc pouvait venir à son secours.

Mais les adversaires de la foi chrétienne contestent précisément la nécessité d'une œuvre rédemptrice. Pourquoi parler de délivrance ? disent-ils. N'êtes-vous pas au pouvoir de Dieu lui-même et n'est-il pas tout puissant ? Du moment que Dieu veut pardonner à l'homme son péché et l'en délivrer, l'homme n'est-il pas, par là même, pardonné et délivré? Pourquoi donc cet abaissement et ces souffrances ? Le diable aurait-il eu sur l'homme un droit que Dieu devait respecter ? Évidemment non. L'homme, il est vrai, s'est volontairement donné au diable lorsqu'il a désobéi dans le jardin d'Eden ; il est en son pouvoir, Anselme le reconnaît, et si le diable était un être indépendant, rival de Dieu, il aurait eu des droits réels sur l'homme. Mais le diable est aussi bien que l'homme sous la puissance de Dieu, ni l'un ni l'autre ne peuvent s'y soustraire ; ce sont deux serviteurs rebelles : l'un, après s'être soustrait à l'autorité de son maître, a entraîné son compagnon de service dans sa rébellion, et ce dernier s'est laissé faire. Tous deux sont donc des voleurs : le diable, parce qu'il a volé l'homme ; l'homme, parce qu'il s'est laissé voler par le diable, *uterque nam fur erat quum alter altero persuadente, se ipsum domino suo furabatur* [1]. Dieu a donc parfaitement le droit de reprendre son bien par le moyen qui lui semblera bon, rien ne le lie. Alors pourquoi ne délivre-t-il pas l'homme par un acte de sa toute-puissance, au lieu de s'abaisser en revêtant l'humanité? On dira peut-être qu'il faut distinguer en Jésus-Christ la nature divine et la nature humaine ; que la première est restée impassible tandis que la seconde souffrait seule ; mais peut-on trouver raisonnable que Dieu fît souffrir un innocent à la place des coupables, un homme parfaitement jnste, quand il pouvait atteindre son but par un autre moyen ? De deux choses l'une :

[1] Lib. I, cap. 7.

Digitized by Google

ou bien il ne pouvait pas sauver l'humanité sans faire mourir un innocent ; que devient alors sa toute-puissance ? ou bien il le pouvait, mais n'a pas voulu s'y prendre autrement ; dans ce cas, comment croire à sa sagesse et à sa justice?

Anselme répond que Dieu n'a pas forcé son fils à se soumettre à ces humiliations ; il ne préférait pas sa mort à sa vie ; c'est de son plein gré que Jésus-Christ a suivi cette voie. Etant sans péché, il n'avait à passer ni par les souffrances ni par la mort pour arriver à la gloire ; seulement, dit Anselme, il avait décidé, de concert avec sa trinité, que l'homme ne pouvait pas être sauvé d'une autre manière ; la justice de Dieu le réclamait : *humanum genus restaurari nolebat pater, nisi faceret homo tam magnum aliquid, sicut erat mors illa.* C'est donc librement et pour satisfaire la justice de Dieu qu'il a choisi la voie de la souffrance : *Ipse sponte sustinuit mortem propter obedientiam servandi justiciam, in qua tam fortiter perseveraverit, ut inde mortem incurreret* [1].

Quoi qu'il en soit, reprend Boson, si Dieu a pu faire autrement, le seul fait d'avoir permis la mort d'un innocent, ne cadre pas avec sa sagesse infinie. Il s'agit donc de savoir si la mort de Jésus-Christ était vraiment nécessaire au salut de l'homme ; autrement dit, Dieu pouvait-il lui pardonner par le seul effet de sa miséricorde, ou exigeait-il une réparation ? C'est là qu'Anselme en voulait venir. Tout ce qui précède n'était qu'une sorte d'introduction destinée à montrer quelle est la question capitale dans le problème de la rédemption. L'argumentation proprement dite d'Anselme ne commence qu'ici. Il part de la supposition que l'incarnation n'a pas eu lieu et il pose en principe que l'homme est fait pour le bonheur, que personne ne peut le posséder si ses péchés ne sont pas pardonnés, enfin qu'aucun homme n'est sans péché.

Anselme se demande ce que c'est que pécher et satisfaire

[1] Lib. I, cap. 9.

Digitized by Google

pour le péché. Pécher, c'est ne pas rendre à Dieu ce qui lui est dû, *non est aliud peccare quam non reddere deo debitum*[1] et ce *debitum* exigé de la créature, c'est la soumission entière de sa volonté à celle de son Créateur. *Omnis volontas rationalis creaturae subjecta debet esse voluntati dei*[2]. C'est, ajoute Anselme, l'honneur qu'elle doit à Dieu, *hic solus et totus honor quem debemus deo et a nobis exigit deus*[1]. Quand donc l'homme refuse à Dieu l'honneur qui lui est dû, il lui enlève ce qui lui appartient et le déshonore, *hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum exhonorat*[1]. Tant que l'homme ne rend pas à Dieu ce qu'il lui a pris, il persiste dans son état de culpabilité et pour obtenir son pardon, il est non seulement tenu de faire sa soumission, mais il doit donner à Dieu quelque chose en plus pour réparer l'affront qu'il lui a infligé. *Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa ; ne sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia, plus debet reddere quam abstulit*[1]. C'est là ce qu'Anselme appelle satisfaire pour le péché.

Mais est-il vraiment nécessaire que Dieu réclame une réparation ? Ne peut-il pas tout simplement pardonner ? Evidemment non ; le péché, c'est le désordre, et pardonner sans exiger une satisfaction ou sans punir, c'est introduire le désordre dans le monde moral ; dans ce cas, en effet, le péché n'est soumis à aucune loi, *si autem peccatum nec solvitur, nec punitur, nulli legi subjacet*[6], le coupable est traité sur un pied d'égalité avec l'innocent, il est même plus libre, puisque la soumission n'est pas exigée de lui. *Liberior igitur est injusticia si sola misericordia dimittitur quam injusticia*[2]. Or Dieu ne peut pas permettre un pareil désordre ; un pardon pur et simple n'est donc pas admissible de sa part.

Cependant il nous est ordonné dans la Bible de pardonner à nos frères, sans chercher à nous venger, il semble que Dieu

[1] Lib. I, cap. 11. — [2] *Ibid.*, cap. 12.

Digitized by Google

ne nous donnerait pas un ordre si lui-même n'était pas tenu de s'y conformer. Mais on peut répondre à cela que lui seul a le droit de punir ou de récompenser ; les hommes ne sont devant Dieu que des coaccusés, c'est pourquoi le droit de se venger ne leur appartient pas.

Une autre objection se présente encore : Dieu, dira-t-on, est souverainement libre, c'est sa volonté qui est le critère du bien et du mal ; si donc il pardonne au pécheur sans le punir ou exiger de lui une réparation, du moment qu'il le veut, cet acte de miséricorde est légitime. L'objection pour Anselme est spécieuse. Dieu, en effet, est souverainement libre, mais on ne peut pas lui attribuer la volonté d'agir contre l'ordre moral qu'il a établi lui-même. Dira-t-on, par exemple, qu'en vertu de sa liberté absolue, il peut mentir et faire que le mensonge soit un bien? Il ne serait pas Dieu, s'il pouvait mentir. La liberté et la miséricorde de Dieu ne peuvent pas aller à l'encontre de sa sainteté, *libertas enim non est nisi ad hoc quod expedit aut quod decet, nec benignitas dicenda est, quae aliquid deo indecens operatur* [1]. Dieu ne peut donc pas tolérer le désordre et quand l'homme lui désobéit et le déshonore, il doit, en vertu de sa sainteté, exiger une réparation, ou si l'homme ne l'accorde pas, punir. *Necesse est ergo ut aut ablatus honor solvatur, aut poena sequatur* [2]. Si Dieu ne le faisait pas, il paraîtrait injuste ou impuissant : injuste, si volontairement il traitait le coupable comme l'innocent, impuissant, s'il ne parvenait pas à obtenir de l'homme la soumission que ce dernier lui a refusée. Il est à remarquer qu'Anselme distingue nettement entre la satisfaction et la peine : l'une ou l'autre.

Supposons maintenant que le pécheur refuse de faire sa soumission et que Dieu doive suivre la voie du châtiment, comment le châtiment lui rend-il son honneur ? Dieu ne le perd-il pas? Nullement. L'homme peut honorer Dieu en ré-

[1] Lib. I, cap. 12. — [2] *Ibid.*, cap. 13.

Digitized by Google

parant spontanément sa faute, mais s'il s'y refuse, Dieu, par la punition qu'il lui inflige, le force à reconnaître son entière dépendance : bon gré, mal gré, l'homme doit lui rendre l'honneur qui lui est dû. Anselme va même plus loin. Si on lui objecte que Dieu ne devrait pas laisser porter à son honneur même la plus légère atteinte, il répond que l'honneur de Dieu est absolument inviolable, *dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui* [1]. L'homme en péchant semble troubler en quelque mesure l'ordre et la beauté de l'univers et déshonorer Dieu ; mais, en réalité, il n'en est rien, parce que, quoi qu'il fasse, l'homme ne peut se soustraire au pouvoir de Dieu : il s'y soumet de bon gré ou tombe sous le coup de la punition, mais dans les deux cas la puissance du Créateur se manifeste. La satisfaction et le châtiment sont donc nécessaires pour maintenir l'ordre dans la création, sinon Dieu paraîtrait impuissant à réprimer le péché, ce qui ne se peut admettre : *Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur* [1].

Mais ici une question très naturelle peut se poser : si le péché de l'homme n'atteint en aucune façon l'honneur de Dieu, à quoi sert toute l'œuvre du salut ? Puisqu'il est indifférent que l'homme fournisse une satisfaction ou soit puni, pourquoi Dieu ne choisirait-il pas cette dernière alternative, qui est plus simple ? On s'attendrait ici à ce qu'Anselme fît intervenir l'amour de Dieu pour sa créature malheureuse ; mais non. Pour lui la voie de la satisfaction est nécessaire parce que l'homme doit compléter le nombre des habitants de la cité céleste qui a été diminué par la chute des anges. Le nombre des êtres qui doivent former cette cité a été fixé d'avance en vertu de la toute-science de Dieu. Or, la chute des anges a nécessairement modifié ce nombre. Du reste, Anselme admet que, même avant cette chute, le nombre

[1] Lib. I, cap. 15.

Digitized by Google

n'était pas à l'état parfait et que l'homme avait été créé pour le compléter. Le salut est donc doublement nécessaire, puisqu'il doit, non seulement parfaire le nombre primitif des anges, mais remplacer ceux qui ont déchu.

Nous avons été obligés de passer très rapidement sur ce sujet de la cité céleste, car Anselme y a mis un luxe de développements vraiment exagéré.

Dieu doit donc compléter la cité céleste, sous peine de rester en dessous de ce qu'il s'est proposé, ce qui est inadmissible de sa part. Mais il ne peut pas placer au milieu des anges restés bons des hommes qui ne seraient pas leurs égaux en pureté : *vere oportet ut aequales sint homines bonis angelis* [1]. L'homme doit donc être purifié en offrant à Dieu une satisfaction pour son péché. L'entrée de la cité céleste ne lui est permise qu'à ce prix. Un homme sage, dit Anselme, qui posséderait une perle de grand prix, l'ayant laissée tomber dans la boue, ne la replacerait pas parmi ses autres joyaux sans la nettoyer de sa souillure. En serait-il autrement de Dieu ? recevrait-il au nombre des anges des êtres impurs, avant de les avoir purifiés ? Poser la question, c'est la résoudre. Dieu, il est vrai, nous recommande lui-même de prier pour que nos offenses nous soient pardonnées ; cela s'accorde mal, semble-t-il, avec la nécessité d'une réparation, car si l'honneur de Dieu est satisfait, le pardon n'en devient-il pas la conséquence inévitable ? Nous ne pouvons pas, dit Anselme, traiter ainsi d'égal à égal avec Dieu ; nous lui devons toujours quelque chose, et lui ne nous doit rien. Nous lui demanderions donc inutilement son pardon si auparavant nous n'avions pas répondu aux exigences de sa justice.

La satisfaction que l'homme est tenu d'offrir à Dieu devra être proportionnée à l'offense, sinon il y aurait désordre ; l'honneur de Dieu ne serait pas entièrement satisfait : *secun-*

[1] Lib. I, cap. 19.

Digitized by Google

dum mensuram peccati oportet satisfactionem esse [1]. Que donnera l'homme pour son péché ? donnera-t-il la pénitence, l'abstinence, en résumé, toutes les œuvres chrétiennes ? non, car il les doit déjà. Sa vie entière appartient à Dieu ; donc il ne peut pas la lui donner comme satisfaction. Du reste, si l'on considère la gravité du péché, *quanti ponderis sit peccatum* [2], on ne tardera pas à se convaincre que les œuvres ne peuvent suffire. Pour faire ressortir cette gravité, Anselme suppose le cas d'un homme placé dans l'alternative de jeter un seul regard contre la volonté de Dieu, ou de laisser périr tout ce qui existe ; que devrait-il choisir ? Pour Anselme, pas d'hésitation ; il ne peut pas se rendre coupable de cette désobéissance, même s'il fallait sauver une infinité de mondes. Le péché considéré au point de vue de Dieu prend donc une importance infinie et ne peut être réparé par des moyens humains.

Cette réparation est cependant absolument nécessaire, puisqu'en se laissant vaincre par le diable, l'homme n'a pas exécuté le plan de Dieu. Il avait été placé dans le paradis afin qu'il vainquît le diable et relevât ainsi l'honneur de Dieu en prouvant que sa créature peut ne pas pécher. Comment donc pourrait-il être réconcilié avant d'avoir réparé, en remportant la victoire sur le diable, l'affront qu'il a infligé à son Créateur ? *Judica tu ipse si non est contra honorem dei, ut homo reconcilietur illi cum calumnia hujus contumeliae deo irrogatae, nisi prius honoraverit deum vincendo diabolum, sicut inhonoraverit illum victus a diabolo* [3].

L'homme en est cependant incapable, tant qu'il est sous le pouvoir du péché ; mais cette incapacité ne l'excuse en aucune manière, car, s'il se trouve dans cette fâcheuse position, c'est qu'il l'a bien voulu. Celui qui volontairement se place dans une situation où il ne peut plus accomplir son devoir, n'a

[1] Lib. I, cap. 20. — [2] *Ibid.*, cap. 21. — [3] *Ibid.*, cap. 22.

Digitized by Google

aucune excuse à donner ; au contraire, sa culpabilité en est augmentée. Dès lors, si Dieu recevait l'homme dans la cité céleste, sans exiger de lui une satisfaction, ce serait le rendre heureux malgré le péché et Dieu lui remettrait sa dette parce qu'il ne peut pas se la faire payer, ce qui est inadmissible : *Sed si dimittit quod sponte reddere debet homo, ideo quia reddere non potest, quid est aliud, quam dimittit deus quod habere non potest ? sed derisio est ut talis misericordia deo attribuatur* [1]. Et si l'on y réfléchit, l'homme lui-même ne pourrait être heureux dans cet état là car il se sentirait soit injuste, parce qu'il n'a pas rendu ce qu'il avait pris, soit impuissant parce qu'il n'a pas pu le rendre.

Nous arrivons donc à une impasse : l'homme a été créé pour faire partie de la cité céleste, mais il ne peut y entrer s'il n'a auparavant offert une satisfaction pour son péché. Or cette satisfaction, il est dans l'impossibilité de la donner à Dieu. Comment se tirer de là ? C'est ce qu'Anselme va nous dire dans son second livre.

Anselme ne reprend pas son argumentation au point où il l'a laissée, il la recommence sous une autre forme pour la conduire plus loin. L'homme a été créé pour le bonheur : voilà le nouveau fait dont il part ; *rationalem naturam a deo factam esse justam ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet* [2]. En effet, l'homme est d'une nature rationnelle et il a reçu la faculté de discerner entre le bien et le mal. Or, s'il a reçu cette faculté, c'est qu'il était destiné à faire le bien, autrement elle eût été inutile ; il doit donc aimer le bien pour lui-même et pouvoir obtenir ce qu'il désire, c'est-à-dire la félicité avec Dieu, sinon, il serait éternellement misérable, tout en cherchant Dieu. Ce qui est un non sens.

Si l'homme a été créé pour le bonheur, il est facile d'en

[1] Lib. I, cap. 24. — [2] Lib. II, cap. 1.

Digitized by Google

conclure qu'avant d'avoir péché il ne devait pas mourir : la souffrance inhérente à la mort eût été une injustice avant la chute : *Sapientiae et justiciae Dei repugnat ut cogeret mortem pati sine culpa, quem justum fecit ad aeternam beatitudinem*[1].

Mais, cette créature rationnelle, Dieu ne peut la laisser périr loin de lui, sinon, c'est en vain qu'il l'aurait crée ; il faut donc qu'il achève ce qu'il a entrepris, mais cela ne peut se faire que par la voie de la satisfaction : *Necesse est ergo ut de humana natura quod incepit perficiat, hoc autem fieri, ut diximus, nequit nisi per integram peccati satisfactionem, quam nullus peccator facere potest* [2].

Une question se pose : si Dieu doit mener à bien l'œuvre qu'il a commencée, n'est-ce pas une nécessité inhérente à sa nature, et lui devons-nous de la reconnaissance pour un acte nécessaire ? Afin de répondre à cette objection, Anselme distingue entre deux nécessités : un homme peut être soumis malgré soi à une nécessité, elle ne dépend en aucune manière de lui, c'est lui qui dépend d'elle ; ou bien il peut prendre librement envers quelqu'un l'engagement d'accomplir une tâche quelconque ; il est nécessaire qu'il s'en acquitte, puisqu'il a promis, mais c'est lui-même qui s'est créé cette nécessité ; il lui en est dû de la reconnaissance, et même une reconnaissance double, puisqu'il a pris l'engagement et l'a tenu. Il en est de même de Dieu ; nous lui devons toute notre gratitude, car s'il est nécessaire qu'il sauve l'humanité, c'est qu'il a pris, en la créant, le libre engagement de la sauver si elle se perdait : *Quare multo magis si deus facit bonum homini quod incepit, licet non deceat eum a bono incepto deficere, totum gratiae debemus imputare, quia hoc propter nos, non propter se, nullius egens incepit* [3].

Ce point éclairci, reprenons l'argumentation. L'homme doit donc réaliser sa destinée, mais cela n'est possible, avons-nous

[1] Lib. II, cap. 2. — [2] *Ibid.*, cap. 4. — *Ibid.*, cap. 5.

Digitized by Google

vu, que si la justice de Dieu est satisfaite. L'homme, qui est la création la plus parfaite, s'est volé à Dieu ; il doit lui rendre plus qu'il n'a pris, c'est-à-dire quelque chose de plus grand que tout ce qui est créé ; or, il est dans l'impossibilité absolue de s'acquitter de ses obligations. Nous voici de nouveau devant l'impasse dont nous parlions plus haut. Qui pourra fournir cette satisfaction ? Elle doit être plus grande que tout ce qui est créé, il faut donc un être qui soit aussi au-dessus de la création : ce ne peut être que Dieu ; mais pour que sa justice soit satisfaite, il faut que la réparation du péché soit faite par l'homme lui-même : il faut donc un être qui soit à la fois homme et Dieu, c'est-à-dire un homme-Dieu. *Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere, nisi deus, nec debet nisi homo, necesse est, ut eam faciat deus homo* [1].

Comment se fera cette union de la divinité avec l'humanité ? Le divin ne peut pas devenir humain et l'humain divin : il ne peut non plus se former un être d'une troisième nature issue des deux premières comme l'enfant de ses parents : ce ne serait ni un Dieu, ni un homme. D'autre part les natures ne peuvent rester séparées, sinon la nature divine n'aurait pas le droit de satisfaire pour la nature humaine et celle-ci ne le pourrait pas pour elle-même. Donc il faut un être qui soit à la fois tout à fait Dieu et tout à fait homme : les deux natures seront donc unies en une seule personne, comme l'âme et le corps dans la personnalité humaine.

La nature divine peut s'assimiler la nature humaine de quatre manières : 1° par une nouvelle création, 2° par la naissance naturelle, 3° par le concours de l'homme seul, 4° par le concours de la femme seule. Cette dernière manière étant la seule que Dieu n'a pas encore expérimentée, c'est celle qui

[1] Lib. II, chap. 6.

Digitized by Google

est la plus naturelle aux yeux d'Anselme. Du reste, ajoute-t-il, le mal étant entré dans le monde par la femme, elle pourrait se désespérer de ne pouvoir réparer sa faute ; il vaut donc mieux que ce soit d'elle que naisse le Rédempteur. On peut juger par ces deux arguments de la façon un peu puérile dont ces questions sont traitées.

Du moment que l'Homme-Dieu doit naître d'une femme, il est plus naturel que ce soit d'une vierge et non d'une femme mariée.

Anselme se demande ensuite quelle est la personne de la trinité qui doit s'incarner ; le passage touche au ridicule : ainsi à titre d'exemple : Anselme trouve que le Père ne peut pas s'incarner parce qu'il y aurait deux petits-fils dans la trinité : le Père, petit-fils des parents de la vierge, et le Fils, petit-fils de la vierge. En définitive, il en conclut que c'est le Fils qui doit revêtir la nature humaine.

Cet Homme-Dieu sera sans péché, non par nécessité, mais parce que sa volonté divine a par elle-même le pouvoir de ne pas pécher ; il se trouve donc dans les mêmes conditions qu'Adam avant la chute et, pas plus que lui, n'est obligé de passer par la mort ; mais si cette dernière alternative est nécessaire, en raison de sa toute-puissance, il pourra exposer sa vie ou permettre qu'un autre le fasse : *Dubium non est, quia sicut deus erit, ita omnipotens erit. Si ergo volet, poterit animam suam ponere et iterum sumere* [1].

Pour satisfaire la justice de Dieu à la place de l'humanité, l'Homme-Dieu doit donner quelque chose de plus grand que tout ce qui est créé ; donc lui-même ou quelque chose de lui-même. Donnera-t-il son obéissance parfaite ? Mais il la doit à Dieu comme tout autre créature ; il ne peut pas se donner soi-même, puisqu'il ne s'appartient pas ; il donnera donc sa mort qu'il ne doit à personne. L'homme a été vaincu par la

[1] Lib. II, cap. 11.

Digitized by Google

sensualité, il est naturel, dit Anselme, qu'il soit sauvé au travers de la souffrance ; il s'est laissé vaincre facilement par le diable, c'est difficilement qu'il doit le vaincre.

La mort de l'Homme-Dieu n'est du reste pas la seule raison qui légitime son séjour sur la terre ; il faut qu'il vive parmi les hommes, les enseigne et leur serve d'exemple ; c'est en sentant en lui un frère qui a passé par les mêmes épreuves que les hommes pourront avoir confiance en lui : *Exemplum autem seipsum quomodo daret infirmis et mortalibus, ut propter injurias, aut contumelias, aut dolores, aut mortem, a justicia non recederent, si ipsum haec omnia sentire non agnoscerent* [1]. Mais s'il doit souffrir pareillement, ne sera-t-il pas malheureux ? Pas du tout, objecte Anselme : les désagréments que nous acceptons de plein gré ne nous rendent pas malheureux, et c'est de plein gré que l'Homme-Dieu se soumettra aux humiliations de sa vie terrestre. Cependant si l'on peut dire qu'il acceptera toutes nos infirmités, ce n'est qu'autant qu'elles seront utiles à son œuvre. Ainsi il gardera sa toute-science, car l'ignorance lui serait nuisible : *Omnem habebit scientiam quamvis eam publice in hominum conversatione non ostendat* [2] ; le divin s'assimilera l'humain, mais il conservera tous ses attributs.

L'Homme-Dieu doit donc mourir ; mais comment cette mort peut-elle compenser les péchés de toute l'humanité, puisque le moindre péché a une gravité infinie ? C'est qu'elle a aussi une valeur infinie. En effet, si l'on vous donnait à choisir entre le meurtre de l'Homme-Dieu et l'anéantissement de tout l'univers, ne choisiriez-vous pas la seconde alternative ? Et si l'on vous menaçait de vous rendre responsable de tous les péchés du monde, ne le préfèreriez-vous pas même à la moindre blessure qui devrait lui être faite ? Sa vie est donc plus aimable que les péchés ne sont odieux, et le don de

[1] Lib. II, cap. 11. — [2] *Ibid.*, cap. 13.

Digitized by Google

cette vie compense à l'infini la dette contractée par l'humanité. *Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi* [1].

Ici Anselme fait une incursion dans le domaine de l'histoire : les bourreaux de Jésus ne seront-ils pas exclus du pardon accordé aux hommes en son nom, puisqu'ils ont commis le péché le plus grave qui se puisse imaginer, le meurtre de l'Homme-Dieu ? Et cependant Jésus dit sur la croix : « Père, pardonne-leur. » Mais il a ajouté : « Car ils ne savent ce qu'ils font. » L'ignorance où ils se trouvaient rend leur crime pardonnable.

Anselme est arrivé au terme de son argumentation et il résume : Dieu doit se servir des hommes pour compléter la cité céleste ; mais il ne peut pas les y recevoir sans qu'ils aient donné la satisfaction que réclame son honneur. Cette satisfaction qu'ils ne peuvent pas fournir eux-mêmes, un Homme-Dieu la fournira à leur place. Le but que s'était proposé Anselme est donc atteint ; il a rationnellement établi, en faisant abstraction de l'histoire, tout ce que croit l'Eglise ; c'est ce qui lui fait dire : « Nous avons trouvé Christ ; » *aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos* [2].

L'ouvrage donc semblait devoir se terminer ici, mais Anselme sent qu'il manque quelque chose : le salut doit être plus que le simple paiement d'une dette ; il faut une conclusion. L'auteur poursuit donc, et d'abord il élucide une question secondaire : comment Jésus-Christ, qui a été sans péché, a-t-il pu être tiré de la masse pécheresse, comme on tirerait du pain sans levain d'une pâte fermentée ? Pour y répondre Anselme commence par établir la portée de l'œuvre du Christ. Il faut évidemment plus d'hommes pour compléter la cité céleste qu'il n'y en avait sur la terre au moment de la mort

[1] Lib. II, cap. 14. — [2] *Ibid.*, cap. 15.

Digitized by Google

du Sauveur ; son œuvre profitera donc aux générations futures. Mais Dieu aurait-il abandonné l'humanité à elle-même d'Adam à Jésus-Christ ? qu'en serait-il alors de tous les hommes de l'ancienne alliance ? Non, Dieu a toujours eu son plan devant les yeux, et tous ses serviteurs qui ont précédé la venue du Sauveur ont été sauvés par la foi en son œuvre future ; elle a donc une valeur rétrospective. Ce fait établi, Anselme revient à la question posée : comment Jésus a-t-il pu naître sans péché, puisque la vierge elle-même était née avec le péché originel ? La vierge a été purifiée par la foi en la mort de son Fils. Jésus-Christ est donc bien l'auteur de sa propre sainteté, puisque non seulement il a eu la volonté de ne pas pécher, mais qu'il a, par sa volonté de mourir, purifié celle dont il devait naître. Une difficulté cependant se présente : si la vierge n'a pu être purifiée que par sa foi en la mort de son Fils, cette mort n'est-elle pas nécessaire ? Peut-on dire que son sacrifice fût un acte de libre volonté ? Oui, parce que c'est librement que Jésus-Christ a pris l'engagement de mourir. Une fois qu'il eut revêtu l'humanité, c'est par cette même volonté immuable qu'il persévéra dans sa décision. On ne peut donc pas dire qu'il mourut en vertu d'une nécessité absolue. Anselme reproduit ici la distinction qu'il a déjà faite plus haut entre deux sortes de nécessité : l'une, la *necessitas cogens*, dont on dépend, l'autre la *necessitas non cogens* qu'on se crée à soi-même. C'est cette dernière qu'on doit entendre en parlant de Jésus-Christ.

En s'exposant à la mort, lui qui ne la méritait pas, le Sauveur a donc donné aux hommes un exemple très grand de dévouement, plus grand que n'ont pu le donner tous ceux qui sont morts pour la vérité. Mais si sa mort était utile, n'était-il pas obligé de la subir ? Ici Anselme fait des distinctions toutes catholiques : Dieu nous laisse souvent le choix entre deux alternatives dont l'une est préférable à l'autre ; mais nous sommes libres d'agir dans un sens ou dans un

Digitized by Google

autre. Ainsi nous pouvons choisir entre le célibat et le mariage ; si nous choisissons ce dernier, nous ne faisons pas mal, mais le célibat est un état supérieur, et quand on le pratique on fait quelque chose de plus à l'honneur de Dieu et l'on en attend une récompense. Il en a été de même de Jésus-Christ : il n'était pas forcé de mourir et s'est donc dévoué pour l'honneur de la trinité, et comme sa nature divine fait partie de cette trinité, au fond il s'est offert à soi-même son humanité ; mais pour exprimer la chose plus clairement, on dit que le Fils s'est offert spontanément à son Père. Mais s'il en est ainsi, le Père lui doit une récompense ; et que lui donnera-t-il ? Tout ce qui est au Père est au Fils ; il faut cependant une récompense, sinon ce grand acte de dévouement resterait inutile. Si le Fils veut en faire profiter les hommes pour le salut desquels il est mort, le Père ne peut pas le lui refuser. La récompense du Fils sera donc le pardon accordé aux pécheurs : *Quibus convenientibus fructum et retributionem suæ mortis attribuet quam illis, propter quos salvandos hominem se fecit* [1].

La miséricorde de Dieu, qui jusqu'ici semblait n'avoir aucun rôle dans l'œuvre de la rédemption, brille donc de tout son éclat à côté de sa justice : *Misericordia vero dei quæ tibi perire videbatur, cum justiciam dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem justiciæ invenimus, ut nec major, nec justior cogitari possit* [2].

Nous sommes arrivés au terme de cette analyse que plusieurs trouveront peut-être trop longue, trop détaillée surtout ; mais il nous a paru nécessaire de présenter la théorie d'Anselme telle qu'il l'a exposée, afin qu'on se rendît mieux compte de sa façon de penser et d'argumenter. Nous allons maintenant chercher à dégager les idées essentielles d'Anselme et à en montrer l'ordonnance.

[1] Lib. II, cap. 19. — [2] *Ibid.*, cap. 20.

Digitized by Google

II

Le but qu'Anselme s'est proposé en écrivant son ouvrage, le titre déjà nous l'apprend, c'est de nous donner la raison de l'incarnation, mais avant d'aborder son sujet proprement dit, il a commencé par faire justice de la théorie très répandue à son époque qui voyait dans la mort de l'Homme-Dieu une rançon payée au diable pour la délivrance de l'homme. Cette théorie paraît bizarre au premier abord, mais elle s'explique facilement lorsqu'on suit la marche de la pensée chrétienne dès ses origines. Nous allons donc en quelques mots indiquer quelle fut la doctrine la plus répandue dans l'Eglise, sur ce sujet spécial de la rédemption avant l'apparition du *Cur Deus Homo* ; cet aperçu rapide nous permettra aussi d'apprécier le progrès accompli par Anselme.

Dès ses premiers pas la pensée chrétienne s'est portée plutôt vers des sujets d'un ordre secondaire, tels que la Trinité ou les deux natures de Christ, tandis que le point central de la révélation, la rédemption, n'était abordé qu'en passant. Aussi n'avons-nous jusqu'à Anselme aucune théorie bien complète sur l'œuvre de Jésus-Christ. Les données des pères de l'église sont souvent vagues et contradictoires chez le même auteur.

A l'origine, on se contenta d'affirmer le fait de la rédemption sans chercher à l'expliquer ; on se servait des expressions bibliques et l'on en vivait ; tout au plus trouve-t-on quelques images destinées à prouver l'utilité de la mort du

Digitized by Google

Sauveur; Anselme nous en a cité quelques-unes au commencement de son traité.

Parmi les idées exprimées par le Nouveau Testament, ce fut surtout celle d'une victoire sur Satan qui prévalut, et peu à peu, cette idée se combinant avec celle d'une rançon, on admit que la mort de Christ était une rançon payée au diable pour délivrer l'homme de son pouvoir. Ce pouvoir est considéré comme légitime, puisqu'Adam s'y est volontairement soumis dans le jardin d'Eden, et Dieu ne peut pas reprendre l'homme par un acte de sa toute-puissance sans commettre une injustice envers le diable; il faut donc pour racheter sa créature qu'il lui donne une rançon; il offre son Fils qui a revêtu l'humanité. Mais comme Jésus n'est pas resté au pouvoir du diable, on admit bientôt que ce dernier avait été trompé : l'humanité n'était qu'un voile qui cachait la divinité du Sauveur. Le diable crut s'emparer d'un homme sans péché, mais après la mort de sa victime, il se trouva en présence d'un être divin qu'il ne pouvait pas retenir dans son empire. Ce sont surtout Origène et Grégoire de Nysse qui ont mis au jour les dernières conséquences de cette théorie; pour ce dernier, la divinité de Jésus était l'hameçon que recouvrait l'amorce de son humanité.

Il est incontestable que nous avons là une infiltration du dualisme gnostique dans la doctrine chrétienne. Satan, en effet, nous apparaît dans cette théorie comme un être indépendant que Dieu doit ménager et contre lequel il n'a pas le droit de se servir de sa puissance. Nous retrouvons bien là l'idée centrale du manichéisme, la lutte entre deux pouvoirs rivaux qui se disputent la possession de l'humanité.

Cette doctrine fut certainement la plus répandue aux premiers siècles de l'Eglise. Nous voyons bien apparaître les premiers linéaments d'une théorie supérieure : ainsi Athanase trouve la nécessité de la mort de Jésus-Christ dans la

Digitized by Google

véracité de Dieu qui doit accomplir ses menaces à l'égard du péché. Mais cette conception du salut est restée isolée ; saint Augustin lui-même a la doctrine de la rançon payée au diable et nous la retrouvons chez plusieurs docteurs du moyen âge, comme Pierre Lombard et saint Bernard ; Anselme nous dit expressément qu'elle était la doctrine courante à son époque. Malgré cela il n'a pas craint de la répudier catégoriquement et de se séparer sur ce point de saint Augustin, son maître favori. Dieu, pour Anselme, est le souverain unique, tout est soumis à sa puissance, Satan aussi bien que l'homme. Le diable, il est vrai, s'est révolté contre Dieu et il a entraîné l'homme dans sa révolte, mais il n'a pas plus de droits sur sa victime que le voleur sur l'objet qu'il a volé : son pouvoir est réel, mais absolument illégitime.

Le progrès réalisé par Anselme est évident : il a purgé la doctrine de Dieu de tout élément dualiste ; nous n'avons plus un Dieu qui doit compter avec un adversaire puissant, le ménager, et même, pour parvenir à le vaincre, le tromper. Pour Anselme, au contraire, il n'y a qu'un pouvoir souverain de qui dépendent tous les êtres bons ou mauvais. L'homme en se soumettant au diable n'est pas la victime inconsciente d'un vol, mais le complice de ce vol ; il n'est plus un objet dont on se dispute la possession, mais un être moral qui doit rendre compte de sa conduite. Le péché est donc envisagé d'une tout autre façon, non plus exclusivement comme une servitude, mais comme une désobéissance à la volonté de Dieu. L'idée de la justice divine, de son côté, se modifie aussi : elle cesse d'être un simple rapport extérieur entre Dieu et le diable, et devient un attribut de l'être suprême, c'est Dieu lui-même en temps qu'il s'oppose au mal[1], et cette notion de la justice est mise en étroite relation avec celle de l'amour, la justice réclamant la condamnation du péché,

[1] Lib. I, cap. 13.

Digitized by Google

l'amour le bonheur de la créature coupable. Ces deux attributs sont donc placés dans un rapport d'opposition et le but d'Anselme est précisément de montrer que l'incarnation est venue concilier leurs exigences réciproques ; mais de quelle manière ? C'est là le problème à résoudre ; Anselme croit en trouver la clef dans la notion d'une satisfaction exigée par l'honneur de Dieu. Voyons donc maintenant comment il édifie sa théorie.

L'homme en péchant a refusé à Dieu l'honneur qui lui était dû ; voilà le point de départ d'Anselme. Dieu est le maître de l'univers et la créature lui doit une soumission absolue ; en lui désobéissant, l'homme a mis en question sa souveraineté et par là même a porté atteinte à son honneur. Dieu ne peut pas le tolérer et pour plusieurs raisons ; au cas où il s'y résignerait, le coupable serait traité sur le même pied que l'innocent, ce qui serait injuste ; le désordre serait introduit dans le monde moral dont les lois n'auraient plus de sanction; enfin Dieu laisserait se constituer en face de lui un pouvoir indépendant qui serait la négation de sa souveraineté absolue, c'est-à-dire sa propre négation [1]. La justice de Dieu s'oppose donc à un pardon pur et simple, il faut que la créature rende à Dieu son honneur en reconnaissant son pouvoir. Dieu possède un moyen très simple de l'y forcer, c'est le châtiment. Si l'homme était resté bon, il serait entré de plein droit dans la félicité qui l'attendait, mais puisqu'il s'est révolté, Dieu le privera du bonheur promis et le forcera par là à reconnaître son entière dépendance ; ainsi l'homme rendra à Dieu, bien malgré lui, c'est vrai, l'honneur qui lui est dû. Le châtiment, pour Anselme, n'est donc pas précisément la conséquence naturelle du péché, mais un acte direct de Dieu qui retire ses promesses en présence de l'insubordination de sa créature.

[1] Lib. II, cap. 12.

Digitized by Google

Mais si naturelle que soit la voie du châtiment, Dieu ne peut pas la suivre, et cela pour deux raisons : la première, c'est que Dieu paraîtrait impuissant à réaliser ses desseins, s'il laissait périr cette créature raisonnable, crée pour jouir de sa propre félicité [1]. La seconde raison tient de près à la première : l'homme était destiné à compléter le nombre des habitants de la cité céleste, d'abord parce qu'avant la chute des anges ce nombre n'était pas encore à l'état parfait, puis parce qu'il a été encore diminué par cette chute [2]. Or, Dieu doit mener à bien son entreprise, car, encore une fois, s'il reculait, ce serait une véritable abdication. Mais pour être introduit dans la cité céleste, l'homme doit être délivré de son péché : Dieu ne peut pas placer parmi les anges restés purs des êtres non purifiés de leur souillure. C'est ici qu'intervient la notion de satisfaction. L'homme peut volontairement réparer sa faute en rendant à Dieu l'honneur dont il l'a frustré ; il doit faire d'abord sa soumission ; mais cela ne suffit pas : en se révoltant, il a fait à Dieu un affront et lui doit pour ce fait une réparation qu'on pourrait appeler supplémentaire, un « plus », qui constitue à proprement parler la satisfaction.

Il est très probable que sur ce point Anselme s'est inspiré du droit germain qui permettait à l'auteur d'un délit d'en éviter la peine par un acte volontaire de réparation envers celui qu'il avait lésé. C'était le principe de la *compositio*. S'il s'agissait d'un vol, par exemple, il devait d'abord rendre intégralement ce qu'il avait pris, mais ce n'était pas tout : on considérait son acte comme un affront infligé à la victime, et pour cet affront il devait donner un supplément d'indemnité proportionné au rang de l'offensé.

Le droit germain distinguait donc nettement la peine de la satisfaction : dans le premier cas, le coupable est passif,

[1] Lib. II, cap. 1. — [2] Lib. I, cap. 16 à 18.

Digitized by Google

c'est malgré lui qu'il subit les conséquences de son crime. La satisfaction, au contraire, est un acte volontaire de réparation, il est fait des conditions au coupable, mais c'est de plein gré qu'il les accepte ; la différence est donc essentielle.

Anselme, au fond, n'a fait qu'appliquer le principe du droit germain aux rapports de Dieu avec l'homme pécheur, et cela s'explique facilement : élevé en Lombardie, où les mœurs germaines s'étaient perpétuées, il était assez naturel qu'il les adoptât.

L'homme pourra donc entrer dans la cité céleste lorsqu'il aura donné à Dieu la satisfaction qui lui est due ; mais en attendant, Dieu n'a-t-il pas perdu son honneur ? Il est bien difficile ici de préciser la pensée d'Anselme ; il semble d'un côté affirmer que l'honneur de Dieu est inviolable, et d'autre part tout son système repose sur l'atteinte portée à cet honneur. La contradiction est flagrante. Voyons comment Anselme lui-même s'explique : si Dieu ne peut pas perdre son honneur, c'est qu'à chaque instant il a le pouvoir de faire sentir à l'homme son entière dépendance en le châtiant ; mais comme Dieu a besoin de l'homme pour compléter sa cité céleste, il préfère la voie de la satisfaction qui lui donne le même résultat ; dans l'une et l'autre alternatives Dieu recouvre son honneur, la créature ne pouvant pas en réalité se soustraire à sa puissance. Mais Anselme résout-il la difficulté ? Si Dieu ne peut pas perdre son honneur, plus n'est besoin d'une réparation et l'édifice d'Anselme s'écroule par la base.

Il n'est guère possible de dire quelle a été la pensée exacte d'Anselme sur ce point ; mais il ne faut pas trop y insister, car la place qu'occupe ce passage dans le traité nous fait croire qu'en affirmant l'impossibilité où Dieu se trouve de perdre son honneur, Anselme a voulu chercher la nécessité d'une satisfaction dans l'essence même de Dieu.

Digitized by Google

Quoi qu'il en soit, il n'en est pas moins nettement affirmé que pour éviter le châtiment, l'homme doit satisfaire la justice de Dieu ; mais il en est incapable pour deux raisons : la première découle de l'obligation morale absolue. L'homme doit à Dieu une soumission absolue ; quand il fait le bien, il ne fait que son devoir. Or, la satisfaction consiste précisément à donner un « plus » qui ne rentre pas dans les obligations naturelles ; l'homme donc ne peut rien donner qu'il ne le doive déjà. La seconde raison est tirée de la nature même de la satisfaction. Nous avons vu que dans le droit germain la satisfaction devait être proportionnée à la dignité de l'offensé ; or, ici l'offensé c'est Dieu qui est un être infini ; la satisfaction doit donc être infinie [1], et l'homme qui ne l'est pas se trouve incapable de la fournir. Cette incapacité ne lui est pas une excuse, car s'il se trouve dans cette pénible situation, c'est qu'il s'y est placé lui-même. Il n'y a qu'un moyen pour sortir de la difficulté, c'est que Dieu lui-même fournisse la satisfaction, mais comme c'est l'homme qui doit la donner, il faut donc que Dieu se fasse homme [2].

Ainsi Anselme établit en premier lieu le principe d'une stricte équivalence, non entre le délit et la peine, mais entre la dignité de l'offensé et la satisfaction qui lui est due ; en second lieu, la nécessité d'une double substitution : la satisfaction se substituant au châtiment, et l'Homme-Dieu au pécheur.

C'est le Fils, seconde personne de la trinité qui s'est incarné ; il a revêtu la nature humaine comme l'âme se revêt du corps, mais il a conservé la plénitude des attributs divins. Le dualisme entre les deux natures est complet : la nature divine accomplit ce dont la nature humaine est incapable, et la nature humaine ce qui ne convient pas à la nature divine [3]. Anselme est en plein doscétisme, car l'humanité du Sauveur

[1] Lib. II, cap. 21. — [2] *Ibid.*, cap. 6. — [3] *Ibid.*, cap. 17.

Digitized by Google

ne peut être réelle s'il a conservé en même temps tous les attributs divins ; elle n'est là que comme une procuration qui permet à l'Homme-Dieu de satisfaire la justice divine à la place de l'homme pécheur. Mais en quoi consiste cette satisfaction ? est-ce sa vie ? Non, car, aux yeux d'Anselme, Jésus comme tous les autres hommes devait à Dieu la soumission absolue ; ce ne peut donc être que sa mort ; mais présente-t-elle les qualités requises pour constituer une satisfaction ? Nous avons vu que la réparation pour être valable devait être spontanée et posséder une valeur infinie ; la mort de Jésus-Christ répond à ces exigences. En effet, elle est un acte volontaire ; Jésus étant sans péché n'était pas obligé de mourir, pas plus qu'Adam avant la chute. Anselme insiste à plusieurs reprises [1] sur le caractère spontané de la mort de l'Homme-Dieu, et c'est compréhensible, car cette mort ne peut avoir de valeur qu'en étant le produit d'une libre détermination. Mais Jésus pouvait-il vraiment se dispenser de mourir ? Indépendamment de sa vocation, en effet, il ne devait pas passer par la mort, puisqu'elle est, selon Anselme, la conséquence du péché ; mais Jésus avait une tâche à accomplir de la part de son Père, il avait à sauver l'homme, et selon Anselme lui-même à lui donner un grand exemple de fidélité à la vérité. Sa mort donc, soit comme satisfaction nécessaire, soit comme exemple à donner aux hommes, rentrait dans les devoirs de sa vocation, et par là même dans ses obligations à l'égard de son Père. Pour se tirer d'affaire, Anselme prétend que Dieu nous donne souvent le choix entre deux alternatives, entre le célibat et le mariage, par exemple ; qu'on choisisse l'un ou l'autre, on fait toujours la volonté de Dieu, mais le célibat est plus agréable à Dieu. Jésus aurait été de même en face de deux alternatives également légitimes : accomplir son œuvre sans rencontrer la croix, ou bien accepter le supplice pour

[1] Lib. I, cap, 9 ; Lib. II, cap. 10, 11.

Digitized by Google

sauver l'humanité. En choisissant la seconde, il a accompli un acte volontaire de réparation ; mais dans ce cas, la satisfaction est en réalité une œuvre surérogatoire et le caractère spontané de la mort de Christ est établi aux dépens de l'obligation morale absolue. Anselme donc, bien que supérieur en beaucoup de points à la doctrine catholique, participe déjà à ses erreurs.

Outre son caractère d'acte volontaire, la mort de Jésus-Christ doit avoir une valeur infinie ; encore ici elle répond aux exigences de la justice divine puisque le caractère divin du Sauveur communique à sa mort cette valeur infinie ; elle pourra donc compenser, et au delà, tous les péchés de l'humanité [1].

Au point où nous en sommes, l'argumentation d'Anselme semble achevée ; les conditions mises à l'entrée de l'homme dans la cité céleste sont remplies, l'honneur de Dieu est satisfait, rien ne s'oppose donc plus au pardon de Dieu. Mais le caractère surérogatoire de la mort de Christ pousse Anselme dans une autre voie que celle qu'il a suivie jusqu'ici ; il éprouve le besoin de combler une lacune. En effet, dans toute son argumentation il n'existe aucun lien entre la personne du Sauveur et les hommes ; ces derniers n'ont à faire qu'à Dieu, et Jésus ne vient mourir que pour lui permettre de leur pardonner. Comment alors l'appeler, le Sauveur de l'humanité ? C'est ce lien qu'Anselme veut établir et l'idée d'une œuvre surérogatoire lui en fournit le moyen. Si Jésus est mort, alors qu'il n'y était pas obligé, il a fait plus que ce n'était nécessaire et Dieu lui doit une récompense ; c'est l'idée catholique des mérites des saints, qui peuvent se reporter sur d'autres moins avancés dans la sainteté. Cette récompense que Dieu doit à son Fils, il ne peut pas la lui donner puisque le Fils possède tout ce qui est au Père, il la donnera donc aux hommes pour qui Jésus-Christ est mort, et elle consistera dans le pardon de leurs

[1] Lib. II, cap. 14.

Digitized by Google

péchés. Nous sommes ici sur un tout autre terrain que tout à l'heure : Anselme a abandonné la notion de satisfaction pour prendre celle de mérite. Mais il n'y a aucun rapport entre ces deux idées ; en effet, dans l'un des cas, la mort de Christ est le paiement d'une dette à un créancier, ce qui exclut l'idée de rétribution ; dans l'autre elle est, semble-t-il, un acte accompli par Jésus-Christ spontanément, dans le but d'obtenir une récompense et de pouvoir en faire bénéficier les hommes. Il faut choisir entre ces deux manières de voir, car il est impossible de les concilier. Anselme a donc cherché à établir un lien entre le Sauveur et l'humanité, mais en voulant compléter sa théorie, il en a montré l'insuffisance.

La théorie d'Anselme est en effet insuffisante, parce qu'elle laisse complètement dans l'ombre le côté subjectif de la rédemption. Anselme nous annonce lui-même dans sa préface qu'il a dû négliger beaucoup de points qu'il aurait traités s'il en eût eu le loisir et il ajoute encore à la fin de son livre que pour tout ce qui est de l'appropriation du salut, il renvoie ses lecteurs à l'Ecriture sainte qui les renseignera suffisamment : *Quemadmodum autem sit ad tantae gratiae participationem accedendum et quomodo sub illa vivendum, nos ubique sacra scriptura docet* [1]. Nous prenons acte de ces déclarations, mais il est des choses qu'on ne peut laisser de côté sans s'appauvrir considérablement. Ainsi une explication de l'œuvre de Jésus-Christ qui ne nous dit pas quels résultats elle peut avoir pour nous, qui ne nous parle pas de délivrance, de sanctification, ne nous suffit absolument pas. Le grand reproche, du reste, que nous faisons à Anselme, c'est d'avoir cherché en Dieu seul la raison nécessaire de tous les faits de la rédemption, et non dans ses relations avec l'homme, excluant par là même de sa théorie tout élément de subjectivisme.

[1] Lib. II, cap. 19.

Digitized by Google

C'est ce qui donne beaucoup de force à la critique de Baur, lorsqu'il prétend qu'Anselme présente toute l'œuvre de la rédemption comme le produit d'une nécessité absolue résidant dans la nature même de Dieu ; elle ne serait que la réalisation de l'idée de Dieu. Voici comment il raisonne : si Dieu, selon Anselme, ne peut maintenir son honneur qu'en infligeant à l'homme un châtiment ou en exigeant une satisfaction, ces deux faits sont déjà d'une absolue nécessité. Peut-on dire que c'est par amour que Dieu choisit la voie de la satisfaction ? Non, car Dieu en porte en lui-même la raison profonde. Ce n'est pas par amour qu'il choisit ce moyen, c'est pour accomplir ses desseins ; Dieu serait en opposition avec sa propre essence s'il ne réalisait pas ce qu'il s'est proposé. L'incarnation et la satisfaction sont donc des phases par lesquelles Dieu réalise son propre être. La création de la cité céleste pourrait, il est vrai, avoir son fondement dans l'amour de Dieu, mais le nombre de ses habitants ne doit être ni plus grand, ni plus petit ; l'amour de Dieu est déterminé par sa raison suprême et tout dépend donc d'une nécessité résidant dans la nature même de Dieu.

La critique de Baur est-elle juste? Nous ne le pensons pas. Le terme de « nécessaire » n'a pas le même sens pour lui que pour Anselme. Quand ce dernier parle de nécessité dans le domaine divin, il a toujours bien soin de nous dire que cette nécessité n'est pas absolue : il distingue nettement entre la *necessitas cogens* et la *necessitas non cogens*. La première est celle qui règne dans la nature. Le ciel, dit-il, est obligé de tourner autour de la terre, il ne peut pas s'arrêter ; Dieu, au contraire, peut se créer à lui-même une nécessité, non parce qu'elle existe dans sa nature, mais parce que c'est sa volonté qui le veut ainsi. Anselme insiste à plusieurs reprises sur l'indépendance de Dieu. L'être divin, pour lui, n'est pas une idée qui cherche à se réaliser, c'est une volonté absolu-

Digitized by Google

ment libre de se déterminer comme elle l'entend. Nous croyons donc que sur ce point Baur a prêté à Anselme une conception de la divinité qui n'est absolument pas la sienne ; mais nous reconnaissons volontiers que l'idée de l'amour de Dieu est trop à l'arrière-plan dans sa théorie ; il ne le place qu'à l'acte créateur, tandis qu'il doit être le principe de toute l'œuvre divine ; ainsi lorsqu'il donne pour raison de l'incarnation la nécessité de compléter la cité céleste, il fait fausse route. En laissant de côté tout ce qu'il y a de fantastique dans cette idée de la cité céleste, on peut lui reprocher avec raison de présenter l'homme, non comme le but de l'œuvre rédemptrice, mais comme un instrument dont Dieu se sert, instrument détérioré qu'il doit réparer, mais un simple instrument. L'homme perd ainsi la première place dans les préoccupations de Dieu, il est l'occasion de l'œuvre de Jésus-Christ, mais non l'objet ; il n'a même pas de destination propre puisqu'il est sauvé pour devenir un ange.

Il est bien naturel qu'avec un tel point de départ, la part de l'homme dans la théorie d'Anselme ne pouvait pas être bien grande. Cette absence de l'élément subjectif est le trait caractéristique du traité qui nous occupe et c'est ce qui en explique en partie les défectuosités. Prenons, par exemple, la définition du péché que nous donne Anselme : pécher n'est pas autre chose que refuser de rendre à Dieu ce qui lui est dû ; le péché est donc une dette que l'homme a contractée envers Dieu, un *débitum*. Il faut cependant reconnaître qu'Anselme a fait ressortir avec beaucoup de force la gravité du péché ; c'est pour lui une atteinte portée à la personne même de Dieu, c'est un désordre grave qui doit cesser. Certainement Anselme est sur le vrai terrain lorsqu'il affirme que Dieu ne peut pas pardonner au pécheur tant qu'il n'a pas condamné le mal par une réparation, mais il a eu tort d'introduire ici la notion de l'honneur qui n'établit aucun lien mo-

Digitized by Google

ral entre Dieu et l'homme ; en effet, si le péché consiste dans le fait que l'homme refuse à Dieu l'honneur qui lui est dû, il est inutile de parler des conséquences que cette révolte pourrait avoir pour le pécheur et si Dieu punit ou exige une satisfaction, ce n'est pas par amour pour sa créature, mais pour recouvrer son honneur. Aussi bien Anselme ne nous parle-t-il qu'accidentellement des conséquences du péché pour l'homme ; il fait allusion parfois au pouvoir du diable sur l'humanité, ce qui est une manière d'exprimer la disposition au mal, il parle quelquefois de l'impuissance de l'homme, mais toutes ces affirmations ne rentrent aucunement dans son argumentation, elles restent en dehors de sa théorie proprement dite. Anselme a-t-il eu du péché une idée plus complète, c'est possible, son sérieux nous le ferait penser ; mais dans son ouvrage, il ne nous le présente que comme un *debitum*. En voici un exemple : il compare l'humanité, comme nous l'avons vu, à une perle qu'on aurait laissée tomber dans la boue ; impossible à son propriétaire de la remettre dans son trésor sans la nettoyer ; ainsi Dieu ne peut pas réintégrer l'homme dans la cité céleste avant qu'il soit lavé de la souillure du péché [1], et Anselme ajoute : *Id est sine debiti solutione.* La boue qui salit la perle, c'est donc la dette ; ôtez la boue, la perle est nette ; payez la dette, l'homme est pur ; il se retrouve en possession de sa nature primitive, c'est dire qu'il ne l'a jamais perdue. La façon dont Anselme nous présente le péché dans son ouvrage est donc pélagienne et antiscripturaire et nous retrouvons bien ici le défaut capital de sa théorie : l'absence de l'élément subjectif.

Le péché étant envisagé d'un point de vue tout extérieur, l'œuvre de Jésus-Christ, telle que se la représente Anselme, participera au même caractère d'objectivité. La mort de l'Homme-Dieu n'étant qu'une satisfaction donnée à la

[1] Lib. I, cap. 19.

Digitized by Google

justice de Dieu, et d'autre part le péché n'altérant pas la nature humaine, il est évident que cette mort n'a pas de raison d'être pour l'homme, mais seulement pour Dieu. Il n'y a donc en fait de liens entre la personne du Sauveur et l'humanité pécheresse que l'exemple qu'il a pu lui donner, ce qui est bien insuffisant ; cet exemple même peut-il être fécond en présence du docétisme d'Anselme ? Trouve-t-on un point d'attache entre l'homme et l'œuvre de Jésus-Christ dans l'idée de la substitution ? Mais encore ici, si l'humanité du Sauveur n'est pas réelle il n'y a pas substitution véritable et de plus c'est le caractère divin du Sauveur qui communique à sa mort la valeur nécessaire pour servir de satisfaction ; c'est donc la divinité de Jésus-Christ qui fait tout ; Anselme le dit lui-même : le Fils faisant partie de la trinité, s'offrait à soi-même son humanité [1] ; l'homme n'a donc rien offert.

La satisfaction offerte par Jésus-Christ a-t-elle du moins des résultats pour l'homme ? Au premier abord, il le semble, car Dieu peut l'introduire dans la cité céleste où il jouira du bonheur des anges ; mais ce bonheur peut-il être réel si l'homme n'est pas délivré du péché. Or, Anselme ne nous dit pas si l'homme ne péchera plus. Et pourquoi ne pécherait-il pas ? Sa dette est payée, il n'a pas même à accepter le pardon qui lui est apporté par la mort de Jésus-Christ ; du moment que l'honneur de Dieu est satisfait, le pardon en est la conséquence nécessaire ; une fois la dette payée, le créancier doit se déclarer satisfait ; et pourquoi ne pas pécher puisque la satisfaction est infinie et capable, dit Anselme, de compenser les péchés non seulement de tous les hommes, mais des habitants de tous les mondes imaginables ? Les péchés commis après la satisfaction sont aussi expiés ; il n'y a plus de condamnation pour personne.

[1] Lib. II, cap. 18.

Digitized by Google

Il est évident que telle n'a pas été la pensée d'Anselme, mais ce sont les conclusions qu'on peut tirer de ses prémisses ; l'œuvre de Jésus-Christ, étant donné son point de départ, n'a plus aucune attache sur terre, tout se passe au sein de la divinité. Dieu doit concilier son amour avec sa justice, son amour qui veut compléter la cité céleste, sa justice qui ne lui permet pas d'y recevoir le pécheur sans qu'il ait payé sa dette : C'est Dieu lui-même qui la paie en la personne de Jésus-Christ, l'homme donc ne joue aucun rôle et Baur a pu dire avec raison que dans le *Cur Deus Homo* toute l'œuvre du salut se réduisait à la réconciliation de deux attributs divins.

Anselme a donc donné à sa théorie un caractère nettement objectif : le péché est une dette, la satisfaction le paiement de cette dette. Cependant son idée de la satisfaction nous paraît intéressante à relever, parce que, utilisée d'une manière un peu différente, elle eût pu devenir féconde. Anselme a écarté résolument l'idée d'une peine subie à notre place par Jésus-Christ, et équivalant celle que nous aurions dû subir ; sa notion de justice n'est donc pas rigoureusement juridique ; il a affirmé que la satisfaction était avant tout un acte volontaire de réparation que le pécheur accomplit envers Dieu, une sorte de rétractation du péché. A ce point de vue Anselme est bien supérieur à ceux qui se sont inspirés de son système, à la scolastique protestante en particulier. Malheureusement après avoir écarté le point de vue juridique en supprimant l'idée d'une peine, Anselme le fait rentrer par une autre porte en établissant une rigoureuse équivalence entre la dette et la satisfaction ou plutôt entre la dignité du créancier et la satisfaction. Cette rigueur mathématique qu'Anselme introduit ici ne doit point nous étonner ; elle est la conséquence directe de sa notion du péché : le paiement d'une dette doit être l'équivalent de la dette elle-même ; si donc le péché est une dette infinie, la satisfaction doit être infinie aussi. Mais s'il est natu-

Digitized by Google

rel qu'Anselme ait introduit ce principe de l'équivalence, nous ne regrettons pas moins qu'il l'ait fait et qu'il ait de cette façon matérialisé sa notion fort juste, à notre avis, de la satisfaction. Ce fait, du reste, n'a pas été sans influence sur la manière dont il conçoit la mort de Jésus-Christ. Pour que le paiement d'une dette soit valable, il faut que l'argent apporté ne soit pas déjà dû. Jésus devait donc donner à Dieu comme satisfaction quelque chose qui ne rentrât pas dans ses obligations. C'est ainsi qu'Anselme a été amené à présenter la mort du Sauveur comme une œuvre surérogatoire. Nous avons déjà vu précédemment qu'Anselme, en le faisant, niait l'obligation morale absolue ; mais ce n'est pas tout : ce que nous lui reprochons encore, c'est d'avoir scindé en deux parts l'œuvre de Jésus ; sa mort a un autre but que sa vie, l'une est une satisfaction offerte à Dieu pour le pardon des péchés, l'autre est un exemple d'obéissance parfaite ; il y a donc dualité entre sa vie et sa mort, tandis que si Anselme n'avait pas introduit son principe de l'équivalence, s'il avait considéré la satisfaction avant tout comme la rétractation du péché par le pécheur lui-même, la vie de Jésus fût naturellement rentrée dans son œuvre substitutive. Il est encore à remarquer qu'en prenant la mort seule du Sauveur comme satisfaction vicaire, Anselme réintroduit l'idée d'une peine, puisque, selon lui, la mort est le châtiment du péché. C'est ce qu'ont compris ses imitateurs : ils ont pris de lui son idée de la justice divine et l'équivalence entre l'offense et l'expiation, seulement, au lieu de satisfaction, ils ont parlé de châtiment. C'est surtout la scolastique réformée qui a exagéré les défauts du système d'Anselme, d'abord en établissant un dualisme encore plus tranché entre la vie et la mort du Sauveur : sa vie donne à l'homme les mérites qu'il ne possède pas, sa mort constitue un châtiment subi à sa place ; puis une équivalence stricte venant s'ajouter à l'idée du châtiment, on en est venu à affirmer que Jésus

Digitized by Google

avait subi à notre place la peine des péchés de toute l'humanité, même les peines de l'enfer ; c'était logique, mais monstrueux.

Il faut absolument renoncer à introduire la rigueur mathématique dans le domaine moral, on ne peut pas faire des additions et des soustractions d'actes moraux ; ce qui le prouve, c'est le singulier amalgame qu'Anselme fait pour donner à la mort de Jésus sa valeur satisfactoire : d'un côté, il affirme qu'elle est un acte volontaire, c'est-à-dire qu'elle a une valeur morale, de l'autre, que par la divinité du Sauveur sa mort prend une valeur infinie ; mais c'est une valeur toute métaphysique, et l'on ne comprend pas bien comment la mort de Jésus, acte moral, peut prendre un caractère infini par le fait qu'il est un être divin. Pour établir une équivalence véritable, il faudrait la restitution totale de toute l'obéissance refusée à Dieu, c'est-à-dire qu'il faudrait recommencer la vie. Renonçons-y donc ; Dieu ne regarde pas aux actes, mais au cœur ; le péché ne laisse pas derrière lui un résidu d'offenses qu'il faut expier, c'est l'existence même du mal qui est une offense pour Dieu. La rédemption doit donc consister avant tout dans l'affranchissement du péché, et non dans le paiement d'une dette. C'est ce qu'Anselme n'a pas compris et son système, tout en contenant des éléments précieux, ne répond pas aux besoins de la conscience qui demande à la fois le pardon et la délivrance du péché.

Anselme, il est vrai, dit dans sa préface que, s'il en avait eu le loisir, il aurait introduit dans son ouvrage plusieurs points qu'il a dû négliger. Si c'est du côté subjectif du salut qu'il veut parler, il aurait pu du moins nous en indiquer la place, mais nous ne la trouvons nulle part ; la solution de continuité est absolue. La théorie d'Anselme est donc incomplète ; il a négligé tout le domaine de l'expérience et de la réalité pour se mouvoir toujours dans la pure métaphysique.

Digitized by Google

Dès le début il n'a cherché qu'en Dieu la raison de l'incarnation ; or, ce point de départ est faux. Quelle que soit l'idée qu'on se fait de la rédemption, elle comprend deux facteurs : Dieu et l'homme, et l'explication de l'œuvre de Jésus-Christ doit se trouver dans les relations de l'homme avec Dieu. C'est par amour que Dieu a créé l'homme. C'est donc la notion de l'amour divin qui doit pouvoir rendre compte de toute l'œuvre du salut. Dieu ne change pas d'un moment à l'autre, il ne peut pas être amour aujourd'hui, justice demain ; c'est précisément le tort d'Anselme d'avoir fait de ces deux notions des entités distinctes l'une de l'autre et que Dieu doit réconcilier en lui-même ; c'est son réalisme qui l'y a amené. Dieu est un, et son attribut suprême, qui résume tous les autres, c'est l'amour ; mais son amour n'est pas celui d'un père faible qui tolère les désobéissances de son fils ; en face du péché, il devient sainteté et justice. Dieu, en vertu même de son amour, doit réprouver le mal, le condamner ; c'est une affirmation qu'il faut maintenir si l'on veut rester sur le terrain biblique.

L'homme devait s'unir librement à Dieu ; il ne l'a pas fait, il a préféré l'indépendance ; mais en se séparant des sources de la vie, il s'est condamné lui-même à périr ; Dieu ne peut pas l'empêcher de se perdre, puisqu'il l'a fait libre ; il doit laisser au péché ses conséquences funestes ; rendre l'homme heureux malgré le péché, dit avec raison Anselme, ce serait pour Dieu reconnaître en face de soi un pouvoir rival, c'est-à-dire une autre loi que celle de l'amour, ce serait la négation de Dieu lui-même qui est la loi de l'amour vivante et souveraine. L'amour vrai ne peut se résigner à ce qui l'entrave ; ne serait-ce pas monstrueux qu'un époux prît son parti des infidélités de l'autre ? et si cela est vrai d'un amour terrestre, ne le sera-ce pas bien plus de l'amour infini de Dieu ? Il faut que l'homme sente que l'état où il se trouve est anormal ; c'est à cela que vise le châtiment ; le père punit son

Digitized by Google

fils pour lui faire sentir sa faute et l'inviter à revenir au bien. Dieu doit donc condamner le péché en laissant la révolte porter ses fruits, à moins que l'homme ne le condamne lui-même en revenant volontairement à Dieu et en acceptant, comme premier acte de soumission, le châtiment qui frappe le péché. N'avons-nous pas dans la parabole de l'enfant prodigue une image admirable des desseins de Dieu à notre égard ? le père a laissé son fils libre de dépenser à son gré le bien qu'il lui avait donné. Le fils s'est mal conduit ; tombé dans la misère, il rentre en lui-même et s'écrie : « Je me lèverai, j'irai vers mon père et je lui dirai : Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes mercenaires. » Il se repent, il sent toute son indignité, il accepte dans toute leur rigueur les conséquences de sa faute, il renonce à la qualité de fils et veut revenir comme mercenaire là où il fut le maître. Que fait le père en voyant venir son fils ? Il devine, à son attitude, quels sont ses sentiments, il pardonne : « Et comme il était encore loin, son père le vit et fut ému de compassion, il courut se jeter à son cou et le baisa. » N'est-ce pas là, venant de la bouche même de Jésus, l'histoire du salut ? Ce père, c'est Dieu tout prêt à pardonner quand le pécheur revient sincèrement à lui. Mais l'homme par lui-même est incapable de faire ce qu'a fait l'enfant prodigue ; il n'a plus du péché un sentiment assez profond pour le condamner comme il doit le faire ; sa conscience obscurcie l'empêche de revenir à Dieu dans les dispositions convenables, en acceptant volontairement les conséquences de sa faute ; il est le fils prodigue voulant revenir en fils et non en serviteur. Dieu, dans son amour suprême, a voulu lui venir en aide, lui offrir un moyen de se relever : de là l'œuvre de la rédemption ; Jésus est venu se substituer à l'homme pour condamner le péché.

Digitized by Google

Ce que fut Jésus avant son existence terrestre, nous ne pouvons pas le savoir. Il affirme sa préexistence et sa mission divine, nous devons le croire sans chercher à soulever le voile qui recouvre ce mystère. Nous ne pouvons pas nous faire de Dieu une idée adéquate, comment pourrions-nous dire de quelle manière le Sauveur fut son fils ? Du reste, c'est de si peu d'importance : Jésus a pu nous sauver, non parce qu'il était divin, mais parce qu'il était homme comme nous ; toutes les théories de la rédemption qui fondent la valeur de son œuvre sur sa divinité, comme celle d'Anselme en particulier, sont incapables de rendre compte de l'union intime que la révélation affirme exister entre le racheté et Jésus-Christ.

Jésus a été homme, complètement homme, et c'est ce qui lui a permis de sauver l'humanité. Il s'est uni à elle d'abord par les liens du sang, puis surtout par son immense sympathie, il s'en est fait le représentant en vertu de cette loi de la solidarité si profondément humaine. Ne nous étonnons pas de ce fait : la famille d'un criminel ne se sent-elle pas solidaire de la honte qui s'attache à lui ? ne souffre-t-elle pas plus que lui, parce qu'elle comprend mieux la gravité de son crime ? De même, par son amour pour notre race déchue, Jésus s'est fait un avec elle ; sa vie sainte lui a permis de voir la révolte de l'homme telle que Dieu la voit, dans toute son horreur. Il a été saisi de compassion pour les pécheurs et il a pris sur lui de condamner le péché, d'abord par sa vie sainte, puis en acceptant de plein gré les conséquences de la révolte qui en sont aussi le châtiment : les souffrances et la mort.

Jésus a donc fait à notre place tout ce que nous devions faire, c'est pourquoi Dieu peut maintenant pardonner à tous ceux qui, s'unissant à Christ, reproduisent en eux-mêmes, autant qu'il leur est possible, l'œuvre de condamnation du péché que ce Sauveur a accomplie à leur place. Il y a grâce

Digitized by Google

de la part de Dieu, parce qu'il pardonne dès que le pécheur croit à ce salut et désire sincèrement y participer ; Dieu n'attend pas la victoire complète sur le mal pour pardonner, parce que la vie et la mort de Jésus-Christ sont un gage de la victoire définitive.

Ces réflexions, que nous a suggérées l'examen de la théorie d'Anselme, nous les donnons pour ce qu'elles valent, non pour une théorie de la rédemption, mais comme notre façon de comprendre dans une bien faible mesure ce fait mystérieux. Nous n'entreprendrons pas de les étayer au moyen de citations bibliques ; cela ne rentrerait pas dans notre sujet, et ce serait du reste un second travail à ajouter à celui que nous venons de faire. Nous dirons seulement que ce point de vue a sur les théories juridiques les avantages suivants : il maintient la nécessité d'une condamnation frappant le péché sans introduire les notions fâcheuses d'équivalence et de peine vicaire. Il permet ensuite d'expliquer comment Jésus a pu pardonner les péchés pendant sa vie. Il faut bien se dire que si la mort du Sauveur seule permet à Dieu de pardonner aux pécheurs, comme dans la théorie d'Anselme, il est impossible de rendre compte des nombreux cas où Jésus a dit : « Tes péchés te sont pardonnés ; » la parole adressée au brigand sur la croix, entre autres, reste incompréhensible, car Jésus n'étant pas encore mort, le péché n'était pas expié et Dieu ne pouvait pas pardonner. Il en est tout autrement si l'on considère la vie de Jésus comme faisant partie intégrale de son œuvre expiatoire ; tous ceux qui de son vivant se sont associés à son œuvre par la repentance ont pu recevoir le pardon de leurs péchés, parce qu'à ce moment déjà le péché était condamné par la vie sainte de Jésus.

Il est un point surtout que les théories juridiques laissent absolument de côté : c'est cette union intime du chrétien avec la personne de Christ elle-même qu'affirme la révélation. « Je

Digitized by Google

suis le cep et vous êtes les sarments, » dit Jésus. Nous avons vu qu'Anselme n'établit aucun lien réel entre la personne du Sauveur et l'humanité ; il en sera de même toutes les fois qu'on fera consister son œuvre dans le paiement d'une dette ou dans une peine qui l'aurait frappé à la place des pécheurs, parce qu'une fois la dette payée ou la peine subie, l'homme n'a que faire de Jésus-Christ ; ce qui le prouve, c'est que pour les théologiens de la scolastique protestante la sanctification n'est plus qu'un acte de reconnaissance envers Dieu, et non plus cette vie cachée avec Christ en Dieu dont parle saint Paul [1] ; tandis que si l'on fait consister l'œuvre de Christ avant tout dans la condamnation du mal par sa vie tout entière et par sa mort, la vie chrétienne consiste à reproduire en soi-même cette condamnation par une union intime avec la personne du Sauveur, par la foi « en » Christ, selon l'expression du même apôtre.

* * *

Nous devons conclure. Le résultat auquel nous sommes arrivé au terme de cette étude, c'est que la théorie d'Anselme ne justifie ni les critiques par trop amères qu'on lui a faites, ni la faveur dont elle jouit encore dans certains milieux. Les uns l'ont rendue responsable des exagérations du point de vue juridique ; le Dieu d'Anselme serait le Dieu sanguinaire qui réclame la mort de l'innocent, qui fait subir à son Fils les peines mêmes de l'enfer. D'autres, au contraire, y trouvent l'expression la plus fidèle de la doctrine scripturaire. Nous croyons qu'ils ont tort les uns et les autres ; ils ont mal compris Anselme et lui ont prêté des idées étrangères à sa théorie. Nous répondrons aux uns que le Dieu d'Anselme n'est

[1] Col. III, 3.

Digitized by Google

pas le Dieu altéré de vengeance qui punit l'innocent pour le coupable, attendu qu'Anselme ne parle pas d'un châtiment qui aurait frappé Jésus-Christ, mais d'une satisfaction donnée par lui à la justice de Dieu, c'est-à-dire d'un acte spontané de réparation. A ceux d'autre part qui voudraient nous imposer la doctrine d'Anselme comme la doctrine scripturaire par excellence, nous dirons qu'elle est trop incomplète pour représenter le point de vue biblique, puisqu'elle laisse entièrement dans l'ombre le côté humain de la rédemption.

Si nous regardons vers le passé la théorie d'Anselme nous apparaît comme un effort puissant tenté par la pensée chrétienne pour expliquer le fait mystérieux de la mort de Jésus-Christ; mais si nous considérons les besoins actuels de la conscience chrétienne, elle nous semble bien insuffisante, car ce que nous demandons, ce n'est pas seulement le pardon de nos offenses, mais la délivrance réelle du péché.

Digitized by Google

THÈSES

I

Anselme n'a abordé dans sa théorie que le côté purement objectif de la rédemption.

II

La notion de l'amour divin n'est pas absente de la théorie d'Anselme, mais elle est trop à l'arrière-plan ; c'est l'idée de la justice divine qui joue le premier rôle.

III

L'idée qu'Anselme donne du péché est tout extérieure : c'est une dette contractée par l'homme en refusant à Dieu l'honneur qui lui est dû.

IV

Anselme ne fait intervenir nulle part dans sa théorie la nécessité d'une délivrance réelle du péché, pas plus qu'il ne parle d'une dégradation de la nature humaine.

Digitized by Google

V

La satisfaction est un acte volontaire de réparation, et Anselme la distingue nettement de la peine ; ces deux notions s'excluent réciproquement.

VI

Anselme établit une rigoureuse équivalence entre l'offense et la satisfaction.

VII

C'est la mort de Jésus-Christ seule qui, chez Anselme, constitue la satisfaction vicaire, et c'est la divinité de l'Homme-Dieu qui donne à cette mort sa valeur satisfactoire.

VIII

Anselme n'établit aucun lien réel entre la personne de Jésus-Christ et l'homme, objet de la rédemption.

IX

L'amour de Dieu pour sa créature est la raison première de l'œuvre rédemptrice.

X

Dieu, en vertu même de son amour, ne peut pas tolérer l'existence du péché.

Digitized by Google

XI

L'œuvre de Jésus-Christ a consisté avant tout dans la condamnation du péché.

XII

Il faut maintenir l'unité dans l'œuvre de Jésus-Christ ; sa mort n'est que le couronnement de l'œuvre accomplie pendant sa vie.

XIII

La substitution de Jésus à l'homme pécheur a été complète et sa divinité n'a joué aucun rôle dans son œuvre expiatoire.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zentralbibliothek Zürich
ZM02478306
Digitized by Google

Digitized by Google